



TITLE:

初期シモーヌ・ヴェイユにおける 労働概念の形成

AUTHOR(S):

小林, 敬

CITATION:

小林, 敬. 初期シモーヌ・ヴェイユにおける労働概念の形成. 宗教学研究
室紀要 2018, 15: 23-47

ISSUE DATE:

2018-12-13

URL:

<https://doi.org/10.14989/235713>

RIGHT:

初期シモーヌ・ヴェイユにおける労働概念の形成

小林 敬

La formation de la notion de « travail » chez Simone Weil dans ses premiers écrits

Kei KOBAYASHI

Les réflexions de l'auteur, dans cette étude, portent sur les premiers écrits philosophiques de Simone Weil, à l'époque où elle était élève à l'École normale supérieure, pour élucider ses figure comme philosophe. Au cours de cette analyse, nous expliquerons en quoi ses deux articles De la perception, ou l'aventure de Protée et De temps, parus dans Libre propos en 1929, ainsi que son mémoire de Diplôme d'études supérieures, Science et perception dans Descartes, soutenu en 1930, ont contribué à la formation de sa théorie sur le travail.

Simone Weil a été influencée dans sa jeunesse par son professeur Alain, aussi en comparant leurs idées, nous pourrions expliquer comment elle lui a succédé. Par cette analyse, nous confirmerons que les idées d'Alain sur le « schématisme » kantien ou l'idée d'imagination d'Alain, ont une influence fondamentale sur la notion de « travail » Weilienne.

En acquérant la Philosophie de l'esprit chez Alain, qui est corrélative d'une Philosophie de l'existence, Weil essaie de considérer le lien entre le monde et le moi, autrement dit la relation entre l'existence et l'esprit. Dans le DES, Weil transforme le Cogito de Descartes, "je pense donc je suis", en "je puis, donc je suis", et ensuite elle suggère de fonder la notion de « pouvoir » sur l'idée du travail. En effet, à cette époque, Weil cherchait à savoir comment prouver sa liberté dans le monde. Ainsi, la notion de « travail » comme lien entre le monde et le moi, qui est un héritage d'Alain, est devenue le principe de ses activités. Par cette réflexion, nous montrerons les rôles essentiels des idées d'Alain sur la formation de la notion de « travail » chez Simone Weil dans sa jeunesse.

はじめに

本稿はシモーヌ・ヴェイユの初期の諸テクストを取り上げることによって、後のヴェイユの思想の背景ともなる彼女の哲学的思索に焦点をあてると同時に、その若年期の思想形成過程において、彼女の師であるアランが果たした役割を明るみに出すことを目的とするものである。一般に「宗教思想」という形で注目されることの多い後期のヴェイユ思想は、それ以前の立場からのある種の転換や移行、あるいは断絶があると受け取られることも多い。しかしながら、本稿の意図するところは、後のヴェイユが宗教的あるいは社会的思索を展開しているとしても、彼女は最初期から晩年に至るまで、一貫して哲学者として思考していると見る可能性を提示することにある。高等師範学校でデカルトに関する学位論文を提出し、哲学教師の職に従事したヴェイユにおいて、初期から晩年の宗教的思索へ至るまでに扱う主題の変化や何らかの立場の転換があったとしても、種々の思考をその根幹で一貫して支える持続した哲学的思索があると思われるのである。そして、その哲学的思索が、中期・後期の社会思想や宗教思想と呼ばれる諸々のテクストにおいても、常に背景的な支えとして機能していると思われるのである。

シモーヌ・ペトルマンも証言する¹ように、学生時代のヴェイユは師であるアランの「意志の哲学」に熱烈に賛同し、師の思想を忠実に自己化しようとしていた。アランのもとで直接に哲学的訓練を受けていたカーニュ（高等師範学校予備課程）在籍の三年間だけでなく、高等師範学校に入学した後も、彼女はアンリ四世校でのアランの授業に引き続き出席しつづけていたという。これらのアランのもとでの修業時代（カーニュ時代(1925-28 年)と高等師範学校在籍時(1928-31 年)を合わせた数年間）が、彼女の哲学的背景の骨子を作り上げたと思ってもよいだろう。

高等師範学校に在籍していた時期にあたる 1929 年 5 月、アランの門弟達の寄稿論文を発表する場でもあった『リーブル・プロボ』誌に、彼女の論考「知覚について、あるいはプロテウスの冒険」がアランの監修のもとで掲載された。引き続き、8 月には「時間について (1929)」²も同じく『リーブル・プロボ』に掲載される。そして 1930 年、学位論文「デカルトにおける科学と知覚」がレオン・ブランシュヴィクのもとに提出されることとなる。これらの初期の諸テクストを、ヴェイユが自ら忠実に引き継ごうと試みていたところのアランの思想と照らし合わせて考察することによって、われわれは当時のヴェイユがアランから一体何を学び、そして何を問題としようとしていたかを知ることができるであろう。したがって、本稿では以下、アランとの比較のもとで、当時のヴェイユの問題関心の在り処を探ることを試みようと思うのである。

・初期の諸テキストにおける「労働」概念の形成

「知覚について、あるいはプロテウスの冒険」と「時間について（1929）」の二つの論考は、DES³論文「デカルトにおける科学と知覚」での思索を準備する内容にもなっている点で、初期のテキストの中でもとりわけ重要なものと思われる。また、これら 1929 年の諸論考において特に注目すべきは、ヴェイユが「労働 travail」という概念を重要概念として導入しようと試みている点である。

先取りして言うのであれば、「労働」概念は「デカルトにおける科学と知覚」でひととき目立って取り上げられることとなる重要概念である。DES 論文の大部分をなす第二部は、「もう一人のデカルト」という架空の存在がデカルト的懐疑に始まる反省を自らやり直すという、特異な形式をとっているが、これはデカルト的懐疑が正しく遂行されさえすれば、その語り方や外観の相違があつたとしても、「デカルトの教説と根底において合致するはずである」（OCI 184）というヴェイユの確信に導かれた論述方法であつた。ここで、この「もう一人のデカルト」が遂行する反省において特に目を惹くのが、「労働（travail）」という語がその省察のなかで中心的役割を担って取り上げられるという点なのである。DES 論文でヴェイユはデカルトの「私は思考する、ゆえに私は存在する（je pense, donc je suis）」を、「労働」という事柄でもって基礎付け直すことを結論づけるのであって、この「労働」概念が後の中期のヴェイユの行動の原理となってゆくことにもなる。表面的に見ても「労働」という語はヴェイユの初期の哲学的論考から中期の社会的・政治的諸著作、晩年のキリスト教的神秘主義的と評される著作まで一貫して現れているヴェイユ思想の鍵概念であることは確かである。この「労働」概念をめぐるヴェイユの思索を正しく推し量ってゆくことは、ヴェイユ思想の全体像を把握するに必須の作業であろう⁴。また、1929 年のテキストにおける「労働」概念は DES 論文における「労働」概念に直結してゆくものである。したがって、「労働」概念を重要概念として導入しようと試みている 1929 年の諸論考から DES 論文に至るまでの諸テキスト内で、当時のヴェイユの問題意識の在り処と「労働」概念の形成過程を辿ることには、ヴェイユ思想の統合的理解の上で重要な可能性があると思われるのである。

本稿では、まず第一章で 1929 年の論考「知覚について、あるいはプロテウスの冒険」を取り上げ、そこでのヴェイユの「労働」概念の形成過程を辿り、その概念形成に資する「現実存在」概念がアランに大きく依拠するものであることを示そうと思う。ついで第二章では、高等師範学校の学位授与論文「デカルトにおける科学と知覚」を主として取り上げ、そこでのヴェイユが「知覚について、あるいはプロテウスの冒険」

において示された「労働」概念から一步進んだ観点を問題としようとしていることを、彼女の「想像力」に関する考察と合わせて検討する。さらに第三章では、ヴェイユの「労働」概念を巡る諸考察における問題関心の在り処をさらに明確化するために、1929年の論考「時間について」でヴェイユが取り上げていた「図式論」に目を向け、アランの想像力論および彼の「図式論」理解に目を向けることとする。

1. 「現実存在 existence」の問題、プロテウスの「本来の姿」を捉えること

まず 1929 年の論考「知覚について、あるいはプロテウスの冒険」（以下「知覚論」と略記）で「労働」概念は、知覚の場における「延長」の観念形成、あるいは「純粋な物質（matière 素材）」、「現実存在（existence）」の把握という事態と密接に関わり合って形作られてゆくこととなる。ヴェイユは「知覚論」冒頭で『オデュッセイア』に出てくるプロテウスの逸話⁵を提示しながら、次のように問題を投げかける。

ホメロスの神話が語るには、メネラオスはプロテウスを前にすると、飛びかかって彼を捉まえた。しかし、とたんにプロテウスは獅子、豹、竜、流れる水、青々とした樹木へとその姿を変えた。メネラオスはプロテウスを屈服（dompter）させ、プロテウスがその本来の姿（sa forme propre）となるように強いねばならない。その時、プロテウスはメネラオスに真理を語るのだ。人間の冒険もかくのごとくある。（OCI 121）

プロテウスに象徴されるところの知覚の対象は、われわれの眼に種々の外観（apparence）をまとって現れる。それらの外観はちょうど変身したプロテウスの姿のように、対象の「本来の姿」ではなく、その時々々の仮象（illusion）である。与えられる種々の印象（impression）から成るこれらの仮象を乗り越え、外観に惑わされることなく、「本来の姿」を知覚すること、それを、プロテウスを捉まえることになぞらえて考察しようとするのであるが、では、プロテウスの「本来の姿」とはいったいどのようなものであろうか。

ヴェイユが挙げる例に従うならば、私が目覚める時、眼前にあるシーツの皺が何かの動物の顔に見えたとする。完全に目が覚めるとそれは動物ではなくシーツであることがわかる。ここで、シーツをシーツであると捉えることが対象の本来の姿を捉えたとい

うことになるのかというと、無論そうではない。シーツという姿も一つの仮象である。
（「プロテウスは手なずけられていても飼い馴らされはしない」と表現される。）あらゆる仮象を剥ぎ取り、あらわにされるプロテウスの「本来の姿」とは、最終的に「純粹延長」であるところの「純粹な物質（matière 素材）」、「現実存在（existence）」の姿に他ならない。そして、あらゆる仮象を剥ぎ取り、プロテウスの「本来の姿」をあらわにしようとする、この試みにおいて「労働」という語が定義されるのである。

1.1 「知覚について、あるいはプロテウスの冒険」における「労働（travail）」概念

ヴェイユによると、「プロテウスは精神に対して、一つの情動⁶（emotion）として、さらにまた別の情動として、さらにまた別の情動としてその姿を現す」（OCI 124）。情動を生じるところの人間の身体は「世界に対してちょうど鏡の対極にある」ものだと彼女が言うように、人間の身体において生じる諸々の情動は、ちょうどプロテウスが種々の変身を成すのと対応して、次から次へと生ずるものである。ここにプロテウスと私の切り離せない結びつきがあり、この情動を介しての外的事物との接触という条件がヴェイユにおける「生の条件（condition）」でもあると言える。「精神にとって最初の対象は事物（chose）ではなく、存在（être）である」（OCI 131）とも言われるように、情動を介して、われわれは想像力⁷（imagination）でもって外的な事物を捉え、「～である（être）」という判断を為してゆくのであるが、その時もし想像力が事物の外観（apparence）に寄りかかり続けるのであれば、われわれはその外観を単なるしるし（signe）とみなしはせず、それが意味するところ（signifié）を探し、それに囚われてしまうこととなる。「対象に魂を入れ込むこと」（OCI 131）とも呼ばれる、このような状態にある場合に、われわれは変身するプロテウスの種々の姿にただただ翻弄されてしまうこととなるのである。

しかしここで、われわれは「行動（agir）」を試みる。すなわち、「あれこれの情動を自発的に生み出したり斥けたりしようと試みる」のである。この「行動」は自己の「情動」に対して直接的に働きかけることは不可能であるので、間接的な「行動」となるのであるが、この間接的に行動することが「労働（travail）」であるとヴェイユは言い⁸、「知覚論」におけるヴェイユの「労働」概念が提示されるのである。

この「労働」という形で為される「行動」は、「敵対する素材（物質）の現前（la présence d'une matière antagoniste）」をわれわれに指し示す。言い換えると、「労働」によってわれわれは「素材（物質）の現実存在（l'existence de la matière）」を知るのである。

ただ、「知る」というよりもむしろ、労働によって「素材（物質）を定義する」（OCI 125）と言うべきなのであって、「労働」によって自己に外的な「空間」を形成するという事態を指し示しているのである。ヴェイユによると、この時、われわれはプロテウス「本来の姿」を捉えることとなる。「空間を知覚すること、それはつねに受動的でつねに自己の外にある労働の素材（物質）を把握することである。空間が形成されるや否や、プロテウスは敗れるのである」（OCI 125-126）。プロテウスは自身の姿を種々に変身させはするが、もはやそれぞれの変身した姿<である（être）>ことは出来ないからだ。というのも、それ自体いかなる存在（être）でもない、純粋な延長する素材（物質）、現実存在として、その「本来の姿」が把握されたからである。この純粋な延長であるところの現実存在の姿は、それ自体としては決して独立するものではなく、自己に外的な素材（物質）の一にして不可分な全連関でもある。「分割不可能なプロテウス（un Protée indivisible）」（OCI 132）とも言われるゆえんである。ヴェイユは次のように宣言する。「私はついに彼を挫いて真理を語らせるに到った。言い換えるなら、何も語らせないようにすることに到ったのだ」（OCI 126）。

「知覚論」においてヴェイユが指し示す「労働」とは、この自己に外的な「延長する素材（物質）」、「現実存在」の把握あるいは定義の手段なのであって、空間形成の運動・行動という幾何学的内容を指し示すものであると、ここでわれわれはひとまず理解すべきであろう。

1.2 アランにおける「現実存在（existence）」概念

上に見た「知覚論」でのヴェイユの議論で「労働」概念を提示する際に重要な観念として現れた「現実存在」や「延長」の概念、そしてそこで示された分割不可能性という考えは、アランのデカルト解釈に大きく依拠したものであると思われる。以下、その点を明らかにしていきたい。

アランは『イデー』のデカルト論の中で、「現実存在（existence）」について次のように語っている。

この観念（現実存在の観念）を形成しているのは、いかなる物質的事物もそれとしては内的で固有な本性をもたず、却ってあらゆる物質的事物はその部分、そしてその部分の部分に完全に分解せられ、そのそれぞれはその隣接者から、つまり、次から次へと辿って全体から受け取るところの諸々の変化の他、いかなる固有性も持たないという事柄である。（PS 944 “Descartes”、括

弧内は執筆者による)

つまりアランにおける「現実存在」の観念は、機械的必然性の法則に従属した関係性の、一にして不可分な全連関であるところの絶対外在性であり、外的世界のあり様そのものをさしている(PS 69 “Les idées et les ages”)。純粋な物質(matière)であり外的世界の裸の物質性を指し示すこの「現実存在」を、アランは『海辺の対話』では「純粋無秩序 le pur désordre」(PS 1310 “Entretiens au bord de la mer”)とも呼んでいる。

ところで、アランが強調するところによると、この「現実存在」は悟性的認識によって決して知られるものではない。それでは、どのようにしてこの「現実存在」は把握されるのであろうか。彼によると、それはデカルトにおける「延長」の観念の形成と表裏一体となって把握されることになるのである。アランは第二省察の炉部屋のデカルトによる蜜蠟の観察の場面にひととき大きな価値を担わせるのであるが、そこでデカルトが延長の観念を形成し、かつその延長をあえて現実存在としたところに、観念論と実在論の乖離を踏み越える、デカルトの絶対的に自由な意志の働きを看取するのである⁹。したがって、「我々が現実存在とは何であるかを知るに至るのは、対立によって、つまり、ただ本質についての一切の現実存在を否定するのみならず、現実存在についての一切の本質を否定しながら」(PS 1290 “Entretiens au bord de la mer”)と言われるのであって、この「本質についての一切の現実存在を」、「現実存在についての一切の本質」を否定する働きは、まさにデカルトの懐疑の働きに他ならない。この懐疑の働きを支える「意志」の内容については、本稿では扱い切ることができないので、ひとまず置いておくこととするが、悟性的認識によって決して知られるものではない「現実存在」の把握は、その裏面に純粋に悟性的認識の対象である「延長」の概念の形成と同時にあり、アランにおいて両者が表裏一体となっているということに留意しておく必要があるであろう。

さらにアランは、この「現実存在」の観念を把握するには「多少なりとも苦行者でなければならない」(AD 188 “Histoire de mes pensées”)と言う。「現実存在」を捉えることは悟性による延長観念の形成と同時なのであるが、必ず具体的対象を前にした知覚においてであるのだと彼はつねに強調する¹⁰。先に触れたように、「現実存在」(および延長)についてアランが考察する際、決定的なモデルとなっているのは、第二省察の炉部屋のデカルトである。デカルトの眼前には蜜蠟が対象としてあったのだが、アラン自身はというと、海辺に通い飽くことなく波を観察することによって、遂にこの「現実存在」観念を捉まえたと述べる。「苦行」ともいう表現を使いながら彼が指し示すのは、知覚の場における自己と世界との格闘にも似た緊張関係と、その緊張のなかでの凝縮した思考である。

1.3 「精神」対「世界（現実存在）」

アランにおいて、こうした「現実存在」観念は彼のデカルト解釈の一つの要ともなる重要な観念の一つであるばかりでなく、「エスプリ（精神）の哲学」と呼ばれるアラン哲学全体の根幹を支える最重要観念の一つでもある。というのも、知覚の場における「現実存在」の把握という事態は、単に把握されるところの「現実存在」の裸の物質性を指し示すことのみに留まらないからである。すなわち、「現実存在」としての「世界」の把握は、それに敵対するものとして、「精神（esprit）」としての自己の自覚と同時である。この点のアランの「エスプリの哲学」の眼目なのである。「彼（デカルト）は真の世界、即ち純粋な現実存在（la pure existence）を発見する。＜中略＞要点を言えば、デカルトは自由の本質からなる彼自身の精神（esprit）との対立によって、敵対者を定義したのだ。世界とは惰性（inertie）であると。」（AD 186 “Histoire de mes pensées”）

これは、デカルトの第二省察における蜜蠟の観察が、蜜蠟に関する知を目的とするのではなく、「自己の本性について」の知を目的としていたことと、ちょうど対応する事柄である。つまり、一方の極に「世界」、もう一方の極に「精神」、その両極が一観念の形成の場において同時に成立するのである。したがって、外的世界がよりよく知られるに呼応して、（「自由な精神」としての）自己自身の実在性の確実さが証されてゆくことという構造をもつ¹¹のである。

以上のようなアランの「現実存在」を巡る思索を念頭に置いたうえで、再度ヴェイユの「知覚論」に立ち戻ることとしよう。

1.4 「知覚論」におけるアランの影響

ヴェイユの「知覚論」では、知覚の場において、自己が受けとる種々の心像（image）からあらゆる外観（apparence）を剥ぎ取り、もはや「～である（être）」という把握が不可能になるところで「現実存在（existence）」の仮象（illusion）ならざる本来の姿を捉えるという試みが、『オデュッセイア』での次々と変身を繰り返して把握を逃れる海の老人プロテウスになぞらえて考察されたのであった。この時、自己に対して外的世界であるところの、それ自体は何者でもない「現実存在」の把握は、デカルトの延長概念の形成（「デカルト的洞察（clairvoyance cartésienne）」（OCI 134））になぞらえられたのであるが、こういったヴェイユの考察が先に見たアランの「現実存在」概

念を継承しようとしているものであることは明らかであろう。実際、「現実存在」概念に関する問題は、ヴェイユがアランの指導下にあったカーニュ第一学年（1926年）の末頃から、彼女が大きな関心を寄せて関わった主題の一つでもあった¹²。そしてペトルマンは、この頃「展開された思想は、わずかな部分を除いて、現実存在についてのアランの思想である」¹³と評してもいるのである。

そもそも「知覚論」においてヴェイユが、知覚についての考察を試みる際にプロテウスの逸話をモチーフとして取り上げることに、アランの影響があると考えてよさそうである。アランは自身の著作の中で、しばしばプロテウスの逸話に関して触れている¹⁴。例えば、ヴェイユもおそらく読んだであろう1927年に出版された『思想と年齢』の序文はプロテウスの逸話に始まる。そこでアランは「海」の岸辺で度々このプロテウスの物語について思いを巡らせたことを語り、最終的に「水」を眼前にして、「鋭い注意によってこの水をありのままに知覚」することによって、プロテウスに真実を語らせるという記述が見られる。

私は度々ホメロスのなかでプロテウスの物語を読んだ。人間と同じく古いこの物語を。そして、私は、収穫とてない海の岸辺で、自分に向かってしばしばこの物語を繰り返した。＜中略＞しかし、プロテウスは現われもしなかった。彼等はどうして彼（プロテウス）をとらえたか、また、彼の方ではどんなに奇略を尽くして獅子や豹や木や火や水となったか、私はこれを自分に向かって話してみた。私はこの水を眼の前に持っていった。水はすべての色とすべての形をとり、しかも、そのどれ一つをも持ち続けないが、しかしまた、私たちが鋭い注意によってこの水をありのままに知覚するならば、この水は直ちにすべての真実を語るのである。この物語から目覚めた時、私は、あまりに多くを語る水さながらに変化し渦巻いてやまぬこの世界について、一つの偉大な観念を手にしていたが、しかしまた、この観念はあまりにも豊か過ぎるのであった。（PS 3 “Les idées et les ages”¹⁵）

アランのここでの記述における「水」（つまりプロテウス）は彼の「現実存在」の観念を象徴していると受け取ってよさそうである¹⁶。

さらに、一方の極に「世界」、もう一方の極に「自己（の精神）」を、知覚の成立において同時に把握するという、アランのデカルト解釈において肝要となっていた観点も、ヴェイユは問題としようとしていると思われる。「知覚論」の中でヴェイユは、労働において「勇気によって自身の精神を、そして同時に労働の法則それ自体によって延長する素材（物質）を知る」（OCI 133）とも述べ、外部に現実存在を把握することが、自身を「精神 esprit」として知ること（＝精神としての自覚）と同時であると

いう観点を示そうとしているのである¹⁷。つまり、ヴェイユにおける「現実存在」についての関心の在り方が、単に世界のあり様についての正しい知を求めるという姿勢にあるのではなく、〈世界—と—自己〉との関係において考えられているという点、この点にわれわれは「知覚論」でのヴェイユに、アランの理解するデカルト的方法が受け継がれていることを確認しておくべきであろう。

2. 「知覚の技術」、プロテウスを「飼い馴らす」こと———ジムナスティックと想像力

「延長する素材（物質）」あるいは「現実存在」概念の把握、デカルト的純粹延長の観念の形成は、ヴェイユの「知覚論」では特に「デカルト的洞察（clairvoyance cartésienne）」という語に集約され、「特権的知覚」とも表現された。この純粹延長の観念の形成は、プロテウスから仮象であるあらゆる外観をはぎとり、それ自体無意味で分割不可能な物質（matière）の単なる連関と見ることによって、プロテウスがもはや種々の姿「である（être）」ことを不可能にさせることとなった。

しかし、ここまででは話は半分である。というのも、ヴェイユいわく「誰も、デカルトその人でさえも、多少の間ならともかく、炉部屋の中のデカルトの役割を常に演じることはできない」のであり、「デカルト的洞察には、純粹精神などではなく、魂と身体の混合に関わる一つの知恵（une sagesse）がそこに加わらない限り、役にはたたない」（OCI 134）からである。では、この「デカルト的洞察」に知恵を付け加えるとは、いかなることであろうか。「この知恵とは、我々をしてプロテウスをたえずその両腕につなぎ止めておくことなしに—そんなことは人間の能力を越えることである—プロテウスに気を配ることである」（OCI 134）。この知恵とは「プロテウスを飼い馴らす（dompter）」知恵なのである。

2.1 プロテウスを飼い馴らす知恵、「知覚の技術」

「知覚論」に次のような言葉がある。

確かに、幾何学についての反省によって洞窟を抜け出し、プロテウスを捉え、

その姿をはぎとり、諸々の情動の覆いの下に純粹延長を、常に自己の外にあり、我々の労働の素材（物質）であり、語りもせず欲しもしない純粹延長を発見するに到った人は賞賛に値する。しかし、賢者にとってさえも、この洞察（clairvoyance）の瞬間は困難で稀なものなのであって、例外なくまずは諸々の情動であるところの通常の知覚とこの洞察とは関係を持たないのである。＜中略＞かくして、デカルト的洞察は知覚の技術、すなわちわれわれを純粹悟性に立ち返らせてくれるジムナスティーク¹⁸（体操術 gymnastique）無しには役に立たないのである。＜中略＞しかし、このジムナスティーク自体、かの特権的知覚の経験なしには、決して手にすることができないということは疑いようがない。（OCI 137）

我々の「生の条件」は常に自身の情動を介してでないと事物を知覚することができないことにあった。そして、その生の条件自体は絶対に変更することができない。しかしここで、知覚された諸事物が自身の情動の反映であるという理解のもと、対象自体に内属する性質を付与してしまわないようにしながらも、「役に立たない」ものではないものとする、それがわれわれが身につけるべき「知覚の技術（art）」なのだと言っている。これは容易な事ではない。なぜならこのことは、デカルトがスコラ的な実体形相的世界観を克服し、対象についての一切のアニマ的原理を払拭したその場所に、再度＜何か＞を建設しようとするところなのであって、それは延長概念形成以前の、いわばアニミズム的世界観に逆戻りすることと取り違えてはならないからである。容易でないというのは、この点である。ヴェイユはこの「技術（art）」は「芸術や科学の助けなしには、誰にも学ぶことが出来ない」（OCI 134）と述べており、その知覚の技術の内実として想定されているのが、芸術や科学である。また、上の引用箇所では、「ジムナスティーク（gymnastique）」と表現されている。しかしまた、この「知覚の技術」も、デカルト的洞察の経験の一点、別の言い方ではデカルト的洞察の「確証（constatation）の一語」（OCI 134）に支えられているのである。

この「ジムナスティーク」とも、芸術や科学とも表現される「知覚の技術」に関して、ヴェイユ「知覚論」のテクスト内部では、その内実が詳しく述べられているとは言いがたい。がしかし、どうやらヴェイユが「知覚論」で議論を展開しながら、真のねらいどころとして自身の中心的関心事としているのは、この「知覚の技術」の問題のようだ。種々の異同原稿において考察が試みられている形跡はある¹⁹。例えば、次のような記述がある。「風景が私にとって絵画に、森が大聖堂に、音が交響曲にならなければならない。そのときだけ、プロテウスは真に飼い馴らされたことになるのだ」（OCI 139）。この「知覚の技術」が示すところを理解するには、1929年の論考の発

展形とも言える学位授与論文「デカルトにおける科学と知覚」（1930 年）を参照すべきであろう。

2.2 DES 論文「デカルトにおける科学と知覚」における二種の想像力

ヴェイユの「デカルトにおける科学と知覚」においては二種の想像力という考え方が導入され、「知覚の技術」に関連する問題が論じられている。まず想像力が関わる思考（あらゆる思考には想像力が関わっている）の内に、①「想像力の規制が外れ、むしろ想像力が私を導いているような思考」と②「精神が（想像力の）手綱を握っているような思考」の二種の思考が区別される。この二種が区別されるのは、「想像力はその本性からして二重であるから」（OCI 202）である。というのも、想像力は私に対して①この異質な世界の現前（presence）を表象すると同時に②世界における私の掌握力（prise 取っかかり）を示しているからであって、後者の想像力に伴われた思考は世界に対して「行為するために活用することができる」ものなのである。つまり、この後者の精神に導かれている想像力において、我々は諸々の観念に形（forme）を与え、それを利用し、行動することができるのである。このような想像力は「世界への通路（passage）を拓く」（OCI 204）とも言われ、精神が手綱を握った想像力によって諸観念に形を与えるということが、「精神の偶然に対抗する武装」（OCI 204）なのであると言われる。プロテウスをその両腕で押さえつけておくのではなしに、「飼い馴らして」それを利用してゆくという行為であるところの「知覚の技術」とは、この「精神が手綱を握った想像力によって」、再びプロテウスに本来仮象であるところの外観を与え、それを能動的に利用して行く、という行為であると言えるであろう。

この「知覚の技術」が DES 論文において想像力の二面性という点から基礎付けられているという事柄に、われわれは注目したい。というのも、この点こそヴェイユがアランから根本的な発想として受け継ごうとしている重要な部分だと思われるからである。

2.3 アランにおける想像力の二面性、想像力の転換術

アラン晩年の弟子の一人であるフロランス・コドスは、想像力に二つの機能を見るアランの見解は「間違いなくカントの構想力を引き継いだものである」²⁰と評しながら

ら、次のような分類をしている。すなわち、①「悟性を妨げるものとして暴露される
ところの想像力」と、②「悟性それ自体の現勢態として識別される想像力」の二種類
である。①の意味での想像力は「不明瞭な信じ込み」であり、「想像するとは知覚す
ることである、しかし、誤って知覚することである」ともいわれる「消極的想像力」²¹
である。対して、②の意味での想像力は①の想像力のうちに「不明瞭ながら既に在っ
たもの」で、それが①の想像力のもちうる実在的なものをそこに与えるのであるのだ
が、②の想像力は「幾何学において、あるいは最終的には真なる知覚において純粋に
働くものである」²²といわれる。そしてこの②の想像力は①の想像力が誤謬を招く「消
極的想像力」と言われたのに対し、積極的に行為あるいは創造性と結びついてゆく「創
造的想像力」なのである²³。

DES 論文でヴェイユがアランの影響を受けながら分類している二種の想像力は、ち
ょうどコドスの言うような意味での想像力の二重性であると解してよいであろう²⁴。
つまり、ヴェイユの言うところの「知覚の技術」とは、想像力における「仮象性」（欺
く外観性）という点ではなく、いわばその「掌握性」という点に重点がおかれること
によって、世界に対する能動的な行為を成り立たせしめるものであり、それは誤謬の
源であるところの想像力を、「真なる知覚」に証しされた上で、世界の掌握の技術と
して転換させたものを指すと思われる。ヴェイユは、この想像力のある種の転換の技
のようなものを根本的発想としてアランから学んでいると言って良いであろう。

2.4 「労働」概念の第二の意味、「知覚の技術」としての「労働」

ところで、「デカルトにおける科学と知覚」におけるヴェイユの労働概念はこの「精
神が手綱を握った想像力」に則した、世界に対する能動的な行為という意味に収斂し
てゆく。してみると、「知覚論」で示された労働概念は「デカルトにおける科学と知
覚」において示される労働概念とは差異（あるいは強調点の違い）があることに、こ
こで我々は気付かされるのである。即ち、（A）「知覚について、あるいはプロテウ
スの冒険」で示された、純粹延長の観念の形成という意味での「デカルト的洞察」へ
と到るための空間形成に関わる「労働」という意味と、（B）「デカルト的洞察」に
支えられた「精神が手綱を握った想像力」によって再び外観を認め、それを能動的な
行為において利用してゆくという意味での「労働」という意味である。この「労働」
における二つの意味をいかに解するべきであろうか。

3. 「労働」概念の二重の意味

「労働」概念に見られるこの二つの意味を考える補助として、「知覚論」に次いで『リーブル・プロポ』へ投稿された「時間について（1929）」に目を向けてみよう。ここでは「知覚論」と同一の主題が、また別の角度から検討されている。すなわち「労働」という問題がカントの図式論に基づいた「時間」の成立と照らし合わせて論じられているのである。「労働」概念はここで、（特に測定（mesurer）という事柄をモデルに）幾何学的な運動であるその内実が示されるのであるが、示される労働概念自体は「知覚論」と同様に主に（A）の意味である。しかし、その結論部では（B）の意味での「労働」に該当するものが指摘されている²⁵。そして「時間について（1929）」でヴェイユが考察する図式論はまた、アランのカント解釈に大きく依拠したものであると思われるので、われわれは再度ここで、アランのテキストにこの問題の詳細な理解を尋ねることとしたい。

3.1 アランにおけるカントの図式論理解

アランはカント哲学の中でも「純粋理性批判」の図式論（Schematism）にとりわけ大きな価値を認める。例えば次のように彼は述べている。「我々は諸原則をちょうど線を引くように引くのであり、我々の全存在がここにかかっているのである。＜中略＞カントは想像力の構成するものを図式と名付けたが、この想像力は抽象的で悟性に極めて近いものである」。そして「この図式とは時間である」と述べ、「もし我々が想像力によってこの時間を引かないのであれば、我々の諸原則は宙に浮いたままに留まってしまう」（AD 92 “Histoire de mes pensées”）と言う²⁶。

さらにアランは『純粋理性批判』の観念論論駁でのカントの記述²⁷から、「自己意識は、それが経験に基づいて打ち立てられることを忘れないかぎり、我々の外部の事物の現実存在を証明するに十分なものである」（LSK 19, AD 92）という定式を導き出し、この定式を図式論と合わせた上で、想像力によって時間の線を引くという行為（外的な現実存在の把握）と自己意識の成立（「自由な精神」の自覚）が知覚（経験）において同時に成立し、同時に深まってゆく和解するのである²⁸。したがって、「このような意味で私はカント主義者であった。また同じ意味で、のちには自分をデカルト主義者であるとも認めた」（AD 92）と述べるように、アランにおけるカントの図式論はちょうど先に触れたようにデカルトが「観念論と実在論の乖離を乗り越えた」、

第二省察の炉部屋のデカルトの姿と重なるものなのである。アランは『純粋理性批判』の中でも難解な図式論の意義を十分に評価した上で、この図式論が一種の行為論でもあると解することによって、図式による知覚・認識ということの真の射程を指し示すのである。カントが「われわれの悟性のこの図式機能は、人間の魂の深みにひそむ隠された技術であるが、われわれがいつかこの技術の真の取り扱いを自然から学びとり、その技術をあます所なくあらわにするのは容易なことではなかろう」（『純粋理性批判』）²⁹と述べるこの図式機能という技術の遂行が、アランの想像力論であると言っても過言ではない³⁰。ヴェイユが「知覚の技術」（即ち（B）の意味での「労働」）をアランの解釈を通した図式論から取り出そうとしているときに念頭においているのも、この「技術」と考えてよいであろう。

アランの『カント哲学について、セルジオ・ソルミへの手紙』の中に次のような記述がある。

価値のある認識は全て、概念に則した知覚である。この概念とは、想像力（imagination、構想力）によって確立されたものであり、この結合はカントによって図式論と名付けられた。確かにそれほど明確にはないが、このことはアリストテレスによるかの古来の格律、「想像力を排した思考は存在しない」にも表明されている。こういったことを全て要約して、私はカントの最も美しく、かつ最も曖昧である定式を選ぶ。「内容を伴わない思考は空虚であり、概念を伴わない直観は盲目である」³¹。すべての認識は図式論から成り立つのだが、そこで私はあえて上昇の図式論と下降の図式論を区別することにするのだ。一つ目は直観から概念へ上昇するものであり、仮説を作り上げる。二つ目は、仮説を利用するものであり、これは概念から知覚へと下降する。印象を知覚に変えるのである。我々はここ（知覚）を離れることはないのだ。（LSK 20、下線強調は執筆者による）

ここで、アランが図式論をあえて二種に区別していることに注目されたい。（a）かたや感性から、純粋悟性へ、純粋延長の観念を形成する方向の図式論と、（b）逆に概念から知覚へと再び降りてくる図式論である。この（a）、（b）の二つの図式論は、先にヴェイユにおいて見られた二種の労働（A）と（B）に対応すると考えてよさそうである。アランにならってヴェイユの労働を（A）上昇の労働、（B）下降の労働と呼ぶとして、（a）上昇の図式論、又は（A）上昇の労働は、プロテウスから仮象であるところのあらゆる外観を引き剥がして一にして不可分な外的な全連関の総体であるところの「延長する素材（物質）の現実存在」の観念、純粋延長の観念を形成する、想像力に基づいた幾何学的な思考の運動であり、我々を「デカルト的洞察」へと導くも

のである。そして、(b) 下降の図式論、あるいは (B) 下降の労働は (a) 又は (A) のデカルト的洞察に支えられて、プロテウスに再び有意義なる仮象を認め、それを利用し働くという思考である³²。注意すべきは、アランが「あえて」二種を区別すると述べているように、この区別は「あえて」分けられた区別であるという点である。つまり、両者共に本来、図式論、あるいは「労働」概念に分ち難いものとして存していると考えべきであるという点である。

3.2 否定と肯定、仮象の破壊と再構

ここで、もう一度アランの語るプロテウスに目を向けておこう。『思想と年齢』序文でアランは「注意深い知覚によって」プロテウスにその本来の姿を現せしめ³³、そこでプロテウスに向かい「真理とは何か」と問いかける。そしてそこで、「はっきりと、彼の二重の答えを聞いた」（PS 3 “Les idées et les ages”）と言う。一つは「そのように存在する、その全てが真理である」という答えである。ここでは目に映る「波」や「うねり」の一つ一つが真理であると肯定される。そしてもう一つの答えとは、「真理は存在しない」、「あらゆる思考は自らを否定し、自らを拒む。私の存在がかくあるところのこの動く水と同じように、絶えず自らの本来の形 (forme) を否定するのである」という答えである。この後者の答こそ、デカルト的懷疑の遂行という否定の道であり、再び形を持ったあらゆる存在を支える「デカルト的洞察」である。かくて、諸々の存在はこの否定に支えられて、再びその存在という形を持つ限りで、その存在も真実なのである。この再び見出だされた存在を介して行為すること、それが下降の労働であり、仮象であるその姿を<否定しつつ肯定すること>によってプロテウスを真に「飼い馴らす」という事柄である。ここでアランが「二重の答え」というように、否定と肯定の分ち難い関係、これこそが常にアランが留意を促す点である。

古い格言はずっと上手く述べている。即ち、労働する (travailler) こと、それが祈ることである、と。というのも、悪魔払い (exorcism) を探すことではないならば、祈るとは一体何であろうか。<中略>プロテウスとは精神 (esprit) に対抗するこの敵にふさわしい名前である。樹木、獅子、澄んだ水へという、このほとんど暴力的なまでのメタモルフォーゼ (変身) は、ただ消え去るほかない想像力の狂気 (les folies d’imagination) を極めて正確に表現している。従って、悪魔が飛び越えられなかったファウストの戸口の上に描かれた幾何学的図形には、考察すべきところがある。そして棒によって描

かれた円は魔術である。しかし、魔術の限界と魔術を追い払うことによって、魔術なのである。(AD 1285 “Les Dieux”, 2-IX ‘La mesure’)

アランは現実存在から仮象を剥ぎ取ってゆくことを、しばしば「悪魔払い」という語で語るのであるが、この「悪魔払い」としての図式機能（上昇の図式論）は同時に一つの魔術、偶像の再建（下降の図式論）であると言うのである。この二種の図式論の相即性、同時性こそが肝要なのである。「おそらく、幽霊（fantôme）を甦らせることを知らない限り、完全に悪魔払いした（exorciser）ことにはならないであろう」（PS 285 “Les idées et les ages”）とも言うように、感性から純粹悟性へという上昇の図式論のみでは、その上昇の図式論それ自体も不十分であると言わざるをえないという批判が、彼にはある。つまり「幽霊を甦らせる」ところの下降の図式論に伴われて、初めて上昇の図式論もそれとして成り立つものであるという確信がアランにはあるようだ³⁴。

そして、われわれとしては初期のヴェイユがアランの「意志の哲学」に見ているのは、この偶像（仮象）をも甦らせ、行為の手段としてゆく、積極的な「自由」の原理であると考えたいのである。仮象を追い払うだけでは不毛である。仮象を再び再構し、具体的行為を成り立たせしめ、世界に対して自己の「自由」を証してゆく原理こそ、当時のヴェイユが求めたものであろう。「時間について(1929)」で、彼女は次のように述べる。

われわれは新しく世界に対して目覚めようではないか、つまり、労働と知覚へ回帰しようではないか、行うところを労働とし、感じるところを知覚とし、唯一の規則を、勇気をもって遵守するために。われわれ自身の身体を道具の位へ、われわれの情動をしるしの位へと引き降ろすのだ。(OCI 147)

3.3 労働における「自由」の実現、ヴェイユの関心の在処

「デカルトにおける科学と知覚」においてヴェイユは、デカルト的コギトを「私は為しうる、ゆえに私は存在する（je puis, donc je suis）」(OCI 189)と再定義したうえで、自己の「～しうる」という権能（pouvoir）を証しするものを「労働」とし³⁵、いわば「労働」によってコギトを基礎付け直すことを結論づける³⁶のである。「労働」によってこそ、「自己（je）」が打ち立てられ、かつ、自己の自由をこの「労働」が証示してゆくこととなるのである。フロランス・コドスは、人間における権能を証し

立てるものとしての「労働」概念との連関で、アランにおける自由の概念を紹介している³⁷が、そのとき「身体とは（観想的な思想家が考えるような）自由の障害とは程遠く、世界に現に在ると考える思考、つまりは自由の手段なのである」³⁸という。ここで、我々はヴェイユの労働概念及び自由の概念が、用語の上でも内容の上でも、アランと一致していることを認めることが出来るであろう。そして、初期のヴェイユがアランの「意志の哲学」に熱烈に賛同し、自らそれを継承しようとしている根拠は、まさにここ、すなわち「自由」という問題に定位した＜自己—世界＞関係の捉え方にあると、われわれは指摘したいのである。つまり、思考のみならず、行動と「自由」の原理ともなる自己と世界の結び目を、ヴェイユはアランにならって「労働」という語で自己のものとしようとしたと考えられる。すなわち、＜世界において自己の自由を如何に証示してゆくか＞という主題が、「労働」という語で探求されているのである。

4. 結びに（残された諸問題）

4.1 社会問題への関心の接続

初期の「知覚について、あるいはプロテウスの冒険」、「時間について（1929）」そして DES 論文「デカルトにおける科学と知覚」でのヴェイユの思索にアランのデカルト主義、そして彼のカント理解が多分に影響を与えているということはこれまで見てきた通りである。そして、アランのカント的構想力を踏まえた想像力概念を引き継ぐヴェイユの「労働」概念も、アランに大きく依拠しており、その概念の自体の内実としては、アランの想像力論の範囲内であると、執筆者は理解する。しかし、この時期のヴェイユは既に、社会主義的な意味での「労働」の問題に関心をもち、かつ関与し始めていたという事実がある。1929 年の論考に関しても、「労働」という語を用いながら、一方で「労働者（ouvrière）」という語も草稿に散見せられ、中期思想へも繋がる彼女の社会問題への関心をも含み込んだ語彙選択であるように考えられるという点も無視出来ない。アランを介したデカルト主義的意味合いを込めた語であるヴェイユの「労働」概念において、一体どこまで彼女の社会哲学的関心に基づく要素が混入しているのか、この問題はこれ以降に書かれる種々の労働論など、ヴェイユの中期の思索まで見通して判断すべき問題として、残されている。しかし、ひとまず、それ以

降の「労働」概念の骨組みともなる初期の哲学的思索における「労働」概念の内実自体は、アラン的デカルト主義の及びカント理解の文脈からその内容を汲むべき概念であると言ってよいであろう。

最後に今一度、この時期のヴェイユの関心の在所を見直しておこう。アランの「エスプリ (esprit 精神) の哲学」は、ちょうど「精神」対するものとしての「現実存在」との関係に成り立つものであるが故に、「現実存在の哲学」と相関関係にあると言ってもよい関係にあった。＜精神—と—現実存在＞言い換えると＜自己—と—世界＞という、この関係を成り立たせしめるものを求めての関心のもと、ヴェイユにおいても「自己」に対するものとしての①「現実存在」の概念が取り上げられた。これはヴェイユのカーニュ在籍時の最初期（1926 年）からの一貫した問題意識の在所でもある。この＜自己—と—世界＞という関係の結び目として導入されるのが、②「労働」という概念であった。＜自己—と—世界＞の結び目、それはアランのデカルト理解におけるコギトの問題に直結するものであるが、ヴェイユはアランのデカルト主義を忠実に引き受けようとしつつ、そこに自身の具体的社会問題への関心などへも開かれる可能性を含ませつつ、「コギト」を「思考」という語よりもむしろ「労働」という言葉のもと捉えることを選択したのであった。しかし、この「労働」概念自体は、アランの使用する語彙の中の一つでもあるのであって、おそらくヴェイユ自身も「労働」という語を使うことにおいて、自身とアランとの間に何ら立場の違いを主張するものではないと解しているであろうことが見て取れるのであるが、他方でこの語の選択には既にヴェイユの具体的問題関心も盛り込まれたものであったと言える。そして、これら①「現実存在」や②「労働」といった事柄を問題にしながらのヴェイユの一番のねらいである問題関心は、＜世界において自己の自由を如何に証示してゆくか＞、という点にあったと見て良いであろう。こういった文脈における「自由」という点に定位しつつ、初期のヴェイユはアランを忠実に継承しようとしていると思われるのであって、中期の諸論考もこういった意味での「自由」の問題を十分考慮に入れた解釈が必要となるであろうことが予測されるのである。

4.2 「自己」という問題、あるいは＜自己—と—世界＞という関係について

さらにここでもう一点、指摘すべき点がある。本稿では多くヴェイユの思索をアランとの類似に見てきたが、そこで（決定的とも言いうるほどの）大きな違いが浮き彫りになる。それは、「自己」および「精神」の問題である。先にアランにおけるデカ

ルト的「現実存在」の把握において触れた通り、「自由な精神」および「自由な精神」としての自己の存在自体、現実存在の観念の把握と同時に成立するものであり、そこにおいてしか成立しえないものであった。アランの好むラニョーの言葉をひくならば—この語をアランは種々の文脈で愛用するが、その文脈によるニュアンスの違いはあえて捨象してここで用いるのであれば—、「自己と一切の事物が、存在するかせぬか、選ばなければならぬ(“Être ou ne pas être, soi et toute choses, il faut choisir.”)」(PS 65 “Les idées et les ages”) のであって、現実存在の観念の把握と精神の自覚という、極めて純化された一契機に依らなければ、自己も世界も、いわば無に帰してしまうともいうべき緊張があるのである。これをアランはデカルトの懷疑(dubito)の働きとみるのであるから、当然アランによって介されたデカルトの懷疑は存在論的な意味まで含まれるのである。

一方初期のヴェイユは「私が存在するかどうかではなく—そんなことはわかっている—、私とはいかなるものかでもなくて、私が存在する仕方を自らに問う」(OCI 142)と表明する。私が既にそのように「在る」ところの「生の条件」から出発するのである。そこではもちろん「精神」もアランとは異なり、既に在る「私の」精神なのであり、外的世界への働きかけによって自己の実在性が増してゆくといったところ³⁹で、アラン的デカルトとは随分と異なる事態とならざるをえない。もちろんヴェイユも、素朴に「在る」私というものを無批判に受け入れているわけではないのであろうが、「一個の人間的存在(être)である」⁴⁰ということに関しては、それ以上追求のしようのないことのようにして現れているとしか言いようのないところがある。

また別の言い方をするのであれば、この問題は初期のヴェイユが、これまで見て来たように、「労働」を<自己—と—世界>を結ぶ、何か「結び目」のようなものとして考えているということとも直接に関わっている。というのも、アランにとっては「自己」と「世界」という二項を、労働なりコギトなりが結びつける、という構図では決してないはずなのである。このような差異は1928年以前のヴェイユのテキストにも見て取れた⁴¹し、何より「デカルトにおける科学と知覚」第二部におけるデカルト的懷疑の遂行の出発点にも明らかに現れていよう⁴²。

「自己」に関するこの大きな違いに関しては、ある種の自己否定的要素を含んだものとしての能動性を含んだ「創造」概念(いわゆる「脱創造 décreation」概念)などの後期の宗教思想における「自己」の位置づけと照らし合わせつつ、ヴェイユにおける「自己」の位置づけの移り変わり(あるいは深化)を丁寧に考察してゆく必要があるだろう。

凡例

アランとヴェイユのテキストについては以下の略記号を用いる。

（プレイヤー版のアランの著作に関しては、引用頁の後に該当する作品の題を記す。）

OCI Simone Weil, *Oeuvres Complètes I Premières écrits philosophiques*, Gallimard, 1988

AD Alain, *Les arts et les dieux*, Gallimard(bibliothèque de la pléiade), 1958

PS Alain, *Les passions et la sagesse*, Gallimard(bibliothèque de la pléiade), 1960

LSK Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*, Hartmann, 1946

注

¹ Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, 1973, p.p.47-91.

² 「時間について “De temps”」と題された小論は初期の著作の中に二つある。カーニュー年次の1926年6月に書かれた、おそらくアランに提出するために書かれた自由作文（トポ）の未定稿と推測されるテキストと、1929年8月に「リーブル・プロポ」に掲載されたエッセーである。今回扱うテキストは後者の方であるが、混乱を避けるために題の後ろに括弧内に書かれた年数を記して区別することとする。

³ “le Diplôme d’Études Supérieures” の略。

⁴ 労働 (travail) 概念を中心据えてヴェイユの思索全体を見通す試みには、例えば Robert Chenavier “*Simone Weil. Une philosophie du travail*”, cerf, 2001 や Emmanuel Gabellieri “*Penser le travail avec Simone Weil*”, Nouvelle cite, 2017 などがある。

⁵ オデュッセイア、第四歌 351 から 592。メネラオスがアイギュプトスで生贄を捧げることを怠ったため、パロス島で二十日間に渡って足止めを強いられていたとき、現れた一人のニンフに海のことは何でも知っている老翁プロテウスの捉まえ方を教えられる。船出が出来ない原因を尋ねるために、メネラオスはニンフに教えられた通りにプロテウスを捉まえ、あらゆること（オデュッセウスの消息なども）を聞き出す。「この時われらは叫声をあげて躍りかかり、彼を羽交締めにしようとした。しかし翁の方も得意の詐術を忘れず、先ずはたてがみも見事な獅子に変身し、つづいては大蛇に豹に、さらには大猪に身を変える。さらにはまた流れる水に、樹葉茂る巨木にもなった。しかしわれらはたじろがず、じっと堪えて手を離さなかった。」（ホメロス『オデュッセイア（上）』松平千秋訳、岩波文庫、1994年、106頁）

⁶ 「情動 (emotion) : 意志の許しなしに身体 (心臓、肺、筋肉) の内に成立し、急激に思考の色彩を変化させる運動の体制。＜中略＞激しく、かつ同一の対象に結びつけられた一連の情動は情念 (passion) を生み出す。そして、情念が乗り越えられた状態を感情 (sentiment) と呼ぶ。」アラン『定義集』より。(AD 1053-1054 “Définitions”) 「情動—情念—感情」の三概念はアランの（デカルト的）情念論の鍵概念。ヴェイユが使用する「情動」という語も、アランのこの定義をそのまま適用して解釈できるものになっている。

⁷ アランにおいても、ここでのヴェイユにおいても、想像力 (imagination) とは情動に判断 (あるいは思考 (penser)) が加わったもの。人間の場合は動物と異なり、純粋な情動のみで世界に関わるのではない。つねに想像力を通じて世界を認識する。それが知覚である。「想像力に従って知覚すること、それは対象の本性に依るのではなく、自己がそうであると自らを発見するところのものに依って、対象を思考することであるといえる。かくのごとく想像力を定義すると、あらゆる知覚において想像力がある役割を果たしていることになる。というのも、感覚しうる身体という媒介によってしか世界は私に知られることはないからである。＜中略＞かくて、想像力はあらゆる知覚において必然的に保持されるのである。」(OCI 128)

⁸ 「間接的に行動することとは、労働することである」(OCI 125)。

⁹ アランはデカルトの「延長」概念を純粋に悟性の対象である「観念」としている。

¹⁰ 「我々は知覚しながらでなくては決して思考 (penser) しないのであり、対象の現在の知覚においてでなければ観念を形成しない。」(PS 64-65 “Les idées et les ages”) アランにおいては、自己自身について思いを巡らせ内省するなどということは単なる妄想でしかなく、思考 (penser) の名に値しない。

¹¹ 蜜蝋が、視覚や触覚からではなく、もっと多くの原因からも私に知られるにいたり、それについて私の把握するところがいっそう判明になったとするならば、いまや、私自身も私によっていよいよ判明に認識されるのだ、といわなくてはならない。なぜなら、蜜蝋の認識に、あるいは、他のなんらかの物体の認識に役立ちうる理由であれば、それらはすべて、同時に私の精神の本性をいっそう明らかにしないではおかないからである」(「省察」井上庄七・森啓訳『世界の名著 22 デカルト』、中央公論、1967 年、254 頁。)

¹² 1926 年に書かれた、アランへ提出するための自由作文 (トポ) の草稿「時間について “De temps” (1926)」や「現実存在と対象 “L’existence et l’objet”」、ペトルマンによる評伝第三章 (63-70) 参照。

¹³ Pétremant, *ibid.* p.p 64-65.

¹⁴ 少なくとも、以下三カ所に言及がある。『思想と年齢』(1927 年) 序文 (PS 3-4 “Les idées et les ages”)、『神々』(1934 年) 第二部「パン」九章「尺度」末 (AD 1285 “Les Dieux”)、『芸術に関する二十講』(1931 年) 第一講「体系」(1929 年 11 月 5 日) (AD 478 “Vingt leçons sur les beaux arts”)。『芸術に関する二十講』はアランが 1929 年からセヴィニエ校で行った授業の講義録の形になっている。アンドレ・モーロワなど、多くの聴講生が出席したと言われるセヴィニエ校でのこの講義に関してはペトルマンの評伝に次のような記述がある。「セヴィニエ校ではアランの講義の聴講が我々に許されていたことに触れておかねばなるまい。＜中略＞確か、シモーヌはアグレカシオンの年以外はこの講義に一度も行っていないかった筈である。」(Pétremant, *ibid.*, 104)

¹⁵ アラン『思想と年齢』原亨吉訳、角川文庫、7 頁参照。

¹⁶ ロベール・シュナヴィエはこの『思想と年齢』の序を取り上げ、ヴェイユにおけるプロテウスのモチーフはアランにおける「海」のモチーフと重なるものと指摘している。(Robert Chenavier, *Simone Weil. Une Philosophie du travail* (Paris, Les éditions du cerf, 2001, p.62 参照。))『思想と年齢』の序でアランはプロテウスを「海のプロテウス」とも呼ぶし、「彼 (プロテウス)」を指していたはずの主語が最後には「海」に変わっている。アラン

における「海」のモチーフは、彼が「現実存在 (existence)」の観念を形成するのに大きな役割を果たすものでもあった。

¹⁷ 自己の産出とでも言うべき問題については、「知覚について、あるいはプロテウスの冒険」においてよりも、むしろ「時間について (1929)」で表立って取り上げられるようになる。例えば、「ある意味で私の定義とは、行為によるのである。私が行為しうるのに応じて私は存在する (exister) ののである。」(OCI 142) ここで言う行為とは、それを通して私とは異質の現実存在とぶつかる場所の「労働」を意味している。

¹⁸ アランの芸術論、想像力論、情念論、教育論における重要概念の一つ。身体を用いた想像力をコントロールする技術 (art) のこと。例えば『諸芸術の体系 “Système des beaux-arts”』(1920 年) 第二巻では、この「ジムナスティーク」の諸々の形態 (舞踊など) が考察されている。この概念の由来はプラトンが「身体のためには体操が、魂のためには音楽が」(『国家』、II,376-E) と述べるように、ギリシアに由来する。(“Propos sur le bonheur”, LXXXV. ‘Platon médecin’ 「医者プラトン」等参照。) 「ジムナスティーク」に関してはプロポにおいてしばしば現れるほか、特に講義において度々話題にされていたようである。(例えば、1921 年出版のセヴィニエ校での講義録 “Pédagogie enfantine” (PUF (Esquisses d’Alain), 1963) p.p 22-23. 他にも、オリヴィエ・ルヴール (Olivier Reboul, “L’homme et ses passions d’après Alain”, PUF, 1968) やジョルジュ・パスカル (Georges Pascal, “La pensée d’Alain”, 1957) のアラン研究書の中では、「ジムナスティーク」に関して、未発表の講義ノートが参照されている。) ヴェイユもアランの芸術論やプロポなど著作を通してのみならず、授業の場においてアランのこの概念について度々耳にしていた可能性があるのではないかと推測される。

¹⁹ ‘Autour de «Protée»’ (OCI 127-139), ‘Complément sur «Protée»’ (OCI 319-323 (App.II)).

²⁰ Florence Khodoss, ‘Le poème de la Critique’, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52^e Année N°2, avril-juin 1952, p.225.

²¹ Khodoss, *ibid.* 226.

²² Khodoss, *ibid.* 225.

²³ Khodoss, *ibid.* 226.

²⁴ 筆者としてはコドスによるアランのこの想像力の分類をそのまま受け容れることは留保したい。コドスによる想像力概念の分類は明晰で解りやすいものだが、アランの想像力概念の全貌を包みうるものだとは思えないからである。つまり、カントの構想力からの影響はもちろんあろうが、アランの想像力概念は必ずしもカントの構想力に留まらない部分があるはずだ。とはいえ、ヴェイユとの比較の上でも、彼女の分類はアランの想像力概念の一面を的確に紹介するものであろうと思う。

²⁵ 「量、因果性、そしてあらゆる諸観念、これらの姉妹であるところの事柄、要請すると同時に拒否するかの如くある諸事物は、私にとってその度ごとの印象から世界の現実存在を把握する手段でしかない。というのも、延長の観念そのものの外側では、私は世界から何一つとして確証を持って知る事はできないからである。私がこれらの諸観念を思考するに到るために持ちうる唯一の方法は、世界を征服するためにこれらの諸概念で武装することなのだ。我々は新しく世界に対して目覚めようではないか。つまり、それによってのみ我々がなしうる行為が労働へ、感覚するものが知覚とされうる規則を保持するために、労働と知覚へと再び立ち返るのだ。我々自身の身体を道具の地位に、我々の情動をしるし (signe) の地位におとしめるとのことである。」(OCI 147)

²⁶ ヴェイユの「時間について（1929）」の議論では、測定（mesurer）という語でもってこの「時間を引く」という事柄が考察されている。

²⁷ 『純粋理性批判』、「観念論の論駁」（B274-B276）。

²⁸ 「私が意識について自ら抱いた観念は、たえず危険にさらされ、たえず自己を克服し、世界のもたらす証明、というよりも世界の降らせる証明の雨をたえず否定してゆくものであり、＜中略＞それによって世界は、そのつどますます清められ、純化されつつ、もともとこの世界を唯一の型とする現実存在へと、絶対的に還元されて、私に提示されたのである」（AD 92 “Histoire de mes pensées”）

²⁹ 『純粋理性批判』、A141-142, B181.（宇都宮芳明監訳参照。以文社、2004 年、233-234 頁）

³⁰ 『思想と年齢』の「モル＝ランブラン婦人への献辞」でアランは『思想と年齢』における自らの試みを「カント的分析のもう一つの面であるところの、ある種の「想像力批判（Critique de l’Imagination）」」（PS XXIII）であると述べ、カントの図式論に言及している。

³¹ 『純粋理性批判』、A51, B75

³² ところで、デカルト的洞察をその背景たる支えとして、再び事物に存在（être）を与えることは、一度はそれ自体無価値で意味をもたぬ「しるし」（signe）である仮象とされた外観に、再び意味（signifié）を与えることである。この時、いかなる基準においてそのしるしに意味を与えたらよいか、価値の問題が関わってくることになる。要点だけ言うのであれば、与えられる意味は有意義なものでなければならない。その有意義性をどこに見てとるかというのが問題なのだが、この点にこそ、ヴェイユが先に述べた「科学と芸術の助けなしには学ばない」という問題が関わってくる。アランの想像力論を取り上げるのであれば、それは芸術論（『諸芸術の体系 “Système des beaux-art”』（1920 年））において論じられる、無意味な妄想である想像力とは異なる「創造的想像力（imagination créatrice）」における「創造性」の問題が鍵になるであろう。ヴェイユの「デカルトにおける科学と知覚」においては、芸術ではなく「科学」においてこの問題が主題化されるのであり、「労働」概念に含まれるある種の「積極性」あるいは「能動性」の問題ともなり、その価値を保証することになるであろう。

³³ 31 頁引用文（PS 3 “Les idées et les ages”）、参照。

³⁴ こういった問題は、アランのスピノザへの微妙で複雑な距離の取り方（それは即ち、ラニョー、アラン、ヴェイユの関係にも直接に関わる問題であるが）にも関わっていると思われる。アランがラニョーから学んだとするスピノザ的な「反省的分析」はいわばあらゆる仮象を引き剥がしてゆく、「上昇の図式論」に相当する働きであるが、アランはこの働きを極めて重要なものとして自己化しつつも、スピノザを「デカルトの墓場」として警戒する。そこにはこの「図式論」に含まれる二つのベクトルの問題が関わっていると考えられそうだ。そして、アランはデカルトの懐疑の働きには、単に「上昇の図式論」的な「観念」の掃蕩という方向だけでなく、「観念」の建立という方向も、つまり両方向の方向性が含まれているものとして解釈し、自己の全思索をそこにかけているのである。

³⁵ 「結局のところ、唯一の知恵とは、一つの世界が存在すること、すなわち労働だけが変化させることができる一つの物質（matière 素材）が存在すること、そして精神を除いて、それ以外には何者も存在しないということを知ることである。」（OCI 217）

³⁶ OCI 217-218.

³⁷ Khodoss, ibid. 237.

³⁸ Khodoss, ibid. 238.

³⁹ 注 17 参照。

⁴⁰ OCI 183.

⁴¹ 例えば、「現実存在が精神と相関関係にあることを証しするのは、私は考える（je pense）という事柄である」（OCI 88）とか「人が思考（penser）する瞬間、物質（matière）はその人の精神の姉妹になる」（OCI 88）といった「現実存在と対象 “L’existence et l’objet”」（1926）における表現や「自由をめぐる断章 “Fragments sur la liberté”」（1926）の記述など。

⁴² 「デカルトにおける科学と知覚」の第二部では、ヴェイユが想定した「もう一人のデカルト」が懐疑に始まる反省を行う、その道程が記されるが、その懐疑は「もう一人のデカルト」は「一個の人間的存在（être）であるということと、ただ自己自身にしか信をおくまいと決心する」（OCI 183-184）ところを出発点として遂行される。